RELAŢIILE TREIMICE ŞI VIAŢA BISERICII

de Pr. Prof. D. STĂNILOAE



CLEZIOLOGIA este tema centrală a Mişcării ecumenice. Căutarea unităţii de către lumea creştină echivalează cu căutarea Bisericii. Unitatea creştină înseamnă Biserica, în care doresc să se vadă toţi creştinii adunaţi. De aceea toţi cei ce lucrează pentru unitatea creştină, se întreabă de ce natură trebue să fie ea, de ce natură trebuie să fie, cu alte cuvinte, Biserica, pentru ca să corespundă, pe de o parte, planului lui Dumnezeu despre ea, pe de altă parte să fie expresia celei mai largi şi mai libere, dar, în acelaşi timp, şi celei mai strînse frăţietăţi a omenirii creştine.

Cel mai asiduu caută unitatea, adică Biserica, lumea protestantă. Dar unitatea sau Biserica pe care i-o oferă catolicismul nu o atrage, pentru că nu e unitatea sau Biserica aceea care să nu stingherească libertatea şi varietatea persoanelor.

Protestanţii caută semnele acelei Biserici deplin satisfăcătoare, depăşind creştinismul lor marcat de individualism ; catolicii trebuie să facă la fel cînd recunosc unele lipsuri ecleziologiei lor.

Şi fie că cunosc, fie că nu cunosc în mod amănunţit Biserica Ortodoxă, constatăm cu plăcută surprindere că de cîte ori schiţează unii sau alţii imaginea Bisericii pe care o caută, ea se apropie în principiu de aceea a ecleziologiei ortodoxe, dacă nu chiar de forma concretă în care e actualizată aceasta. Catolicii aspiră spre libertatea sobornicească a Ortodoxiei ; protestanţii spre unitatea comunitară a aceleiaşi Ortodoxii, socotind-o şi unii şi alţii ca cea mai apropiată de forma vieţii bisericeşti a creştinătăţii primare.

Desigur însă că şi unii şi alţii cred că pot ajunge la adevărata Biserică mergînd mai adînc la înseşi rădăcinile creştinismului propriu. Au totuşi ca model călăuzitor concret în această căutare în adîncurile creştinismului propriu, sau ca o confirmare a ceea ce găsesc în el, trăsăturile esenţiale ale ecleziologiei ortodoxe.

Pentru a încuraja aceste aprecieri ale ecleziologiei ortodoxe din partea multor teologi protestaţi şi catolici, care o socotesc ca cea mai apropiată de ecleziologia rîvnită, ortodocşii se străduiesc să meargă şi ei mai adînc în interpretarea ecleziologiei proprii, relevînd, pe de o parte, ca prezente în ea acele laturi pe care le caută orientarea ecumenistă actuală

și, pe de altă parte, arătind că acele laturi sînt niște potențe care se pot actualiza într-o formă adaptată modului contemporan de înțelegere a Bisericii, care poate fi expresia întregului creștinism unificat.

O contribuție parțială în acest sens vrea să fie și studiul de față.

*

O unitate ca cea schițată nu poate fi dată decît în Hristos. Iar Hristos nu e prezent decît prin Duhul. Dar se remarcă în general de unii teologi occidentali că viața creștină ortodoxă poartă în ea pecetea unui simț cu totul remarcabil al prezenței și lucrării Sfîntului Duh. Iar aceasta dă Bisericii Ortodoxe o notă de unitate în libertate, pe care nu o cunoaște ecleziologia protestantă, nici cea catolică. Într-un referat de la Conferința mondială a comisiei «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ținută la Montreal în iulie 1963, Prof. Roger Mehl a spus : «Nouă ni se pare că refuzul Bisericii Ortodoxe de a recunoaște primatul papii provine dintr-o concepție originală despre relațiile între ecleziologie și pneumatologie, că seriozitatea exemplară cu care Ortodoxia a privit totdeauna învățătura despre Sfîntul Duh, lucrarea Sfîntului Duh în Biserică, a ferit-o de capcanele unui legalism abstract. În întîlnirile noastre, trebuie să ne întrebăm — după elucidarea relațiilor între Hristos și Biserică — care este locul Sfîntului Duh în ecleziologie ca întreg. Bisericile reformate nu au acordat o suficientă considerație problemei pneumatologice» [1].

Lipsa unei înțelegeri a aspectului pneumatologic al Bisericii în catolicism este ilustrată în timpul din urmă de Papa Paul al VI-lea, care atît în cuvîntarea de la deschiderea sesiunii a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican, de la 29 septembrie 1963, cît și în Enciclica «Ecclesiam suam» din 6 august 1964, descrie Biserica și preconizează înnoirea ei numai în funcție de Hristos. În hristologismul acesta precumpănitor, care și-a găsit o expresie în filioquismul care pune pe Duhul Sfînt pe un plan inferior Tatălui și Fiului, e văzută azi cauza caracterului exagerat instituționalist al Bisericii Catolice [2].

---

1. *The point of the ecumenical Situation*. Referat citit la Conferința a Treia Mondială a comisiei «Credință și Constituție», la Montreal, 12 iulie 1963. Iar în raportul secției a II-a de la aceeași Conferință, referitor la : «Sfînta Scriptură, Tradiția și tradițiile» se spune : «Este evident că multe dintre problemele noastre de comprehensiune mutuală s-au născut dintr-o cunoștință imperfectă a vieții și a istoriei Bisericilor din Orient, chiar printre occidentalii cei mai erudiți, și invers. Aci din nou, am voi să recomandăm să se facă un studiu aprofundat în acest domeniu, de exemplu, asupra problemei lui Filioque». Iar Dr. Lukas Vischer, în referatul citit la sesiunea comisiei «Credință și Constituție» la Aarhus în august 1964 despre *«Mișcarea «Credință și Constituție» la începutul unei noi perioade»* întreabă : «Cum avem să gîndim relația între hristologie și pneumatologie? Care sînt consecințele doctrinei noastre despre Sfîntul Duh pentru doctrina noastră despre Biserică» ? Ce trebue să spunem despre lucrarea Sfîntului Duh în Biserică ?»

2. N. Nissiotis în ziarul «Le Monde», din 6 oct. 1964, p. 10, între alte critici pe care le aduce schemei «De Ecclesia» precum și dezbaterilor din jurul ei, aduce și pe aceea că «trădează o slăbiciune în ce privește locul Sfîntului Duh în teologia conciliară. Mi se pare că Sfîntul Duh ca Paraclet săvîrșește opera lui Hristos care a întemeiat Biserica în ziua

Ortodoxul Nikos Nissiotis zice: «Neatenția romano-catolică față de Sfîntul Duh este azi mai evidentă decît înainte; schema *De Ecclesia* prezentată în Conciliul al II-lea de la Vatican, deși începe cu o bază treimică și cu acceptarea misterului Bisericii, în expunerea ei sistematică omite ambele aceste lucruri. Sfîntul Duh, menționat o singură dată, e uitat în întregime în tot restul textului. Și prin această remarcă nu înțeleg că El e simplu omis, ci că spiritul care domină schema și Conciliul al II-lea de la Vatican, ca întreg, denotă absența unei învățături consistente despre Sfîntul Duh. În felul acesta, corecta ei bază hristologică devine pînă la urmă un hristomonism care este cu totul inflexibil în discutarea controverselor speciale cu repercusiuni în ecleziologie. Astfel conceptele de ierarhie și de popor al lui Dumnezeu, ca și cel de preoție împărătească, sînt gîndite pe o bază mai degrabă sociologică și juridică decît harismatică. Liniile succesiunii Hristos—Petru—Papa și Hristos—cei unsprezece—episcopii, primesc structura inflexibilă de *jure divino* a unei instituții care este obligată apoi să pună limite definite Bisericii celei una, luînd ca criteriu nu întregimea vieții harismatic-sacramentale a Bisericii, ci disciplina și ordinea sub Pontifice Romano» [3].

Protestanții opun acestui instituționalism o trăire individualistă-anarhică, pe care au prezentat-o uneori ca pe un rod al Duhului Sfînt, fără să fie de fapt, căci Duhul Sfînt e totdeauna Duhul comunității (I Cor. XII) —, iar alteori ca pe o expresie a legăturii accentuate, dar și izolate cu Hristos, care ar fi incompatibilă cu încadrarea în instituție și chiar în comunitate și i-ar dispensa de ea.

În Biserica Ortodoxă preocuparea de Hristos nu numai că s-a ținut în echilibru cu preocuparea de Duhul Sfînt, dar s-a considerat totdeauna că nu se poate trăi legătura cu Hristos decît în Duhul Sfînt, că în Duhul Sfînt nu se trăiește decît legătura cu Hristos; cu cît se cunoaște mai viu Hristos și se trăiește mai mult în El, cu atît aceasta se face mai mult în Duhul Sfînt; și cu cît are cineva o viață mai duhovnicească,

---

Cincizecimii». Exageratul instituționalism catolic îl deduce din «Filioque» Olivier Clement (*Ecclesiologie orthodoxe et dialogue oecumenique*, în «Contacts», 15e année, nr. 42, 2e trimestre 1963, p. 92, 102—106). Același (*Vers un dialogue avec le catholicisme*, în «Contacts», nr. 45, I-er trimestre 1964, p. 17—34) dă ca semn al spiritului de înnoire faptul că «cei mai buni teologi catolici au început să ia cunoștință de problemele cheie ale teologiei trinitare și ale pneumatologiei, care pot aduce la ei o «reînnoire liturgică». Și citează în acest sens următoarele cuvinte din Louis Bouyer: «Orientalii, totdeauna atenți să pornească mai de grabă de la persoane decît de la natura abstractă în viziunea lor trinitară, au tins să vadă în «Filioque» un indiciu al unei imperfecte aprecieri a rolului personal al Duhului din partea latinilor. Răspunsul cîte unui teolog medieval din Occident, destinat să aline scrupulele lor, că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca de la un singur principiu (tanquam ab uno principio), pare să le fi agravat mai degrabă, părîndu-li-se un indice suplimentar al unei lipse de distincții personale între Tatăl și Fiul. Mai bine ar fi deci să se spună, după vechea și frumoasa formulă a papii Dionisie (în *Epistola către Dionisie din Alexandria*, în secolul al III-lea) că Duhul purcede din Tatăl în Fiul și urcă iarăși (remonte) cu El spre Tatăl» («Dictionaire théologique», Paris, Desclée, 1963, p. 589).

3. Nikos Nissiotis, *Is the Vatican Council really ecumenical?* In «The Ecumenical Review», july 1964, p. 365.

cu atît e mai afectuos ataşat lui Hristos. Ortodoxia confirmă prin experienţă neîncetată cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «Nimenea nu poate zice: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3).

În lumina acestui fapt, din punct de vedere ortodox se poate spune că exclusivista vorbire despre Hristos a Occidentului creştin nu acopere de fapt o legătură tot atît de intimă cu El, întrucît nu se afirmă această legătură în Duhul Sfînt. Dovada e că în catolicism Hristos e considerat despărţit de Biserică, dacă e necesar să aibă un locţiitor, iar în protestantism, la fel, Hristos e gîndit — fie cît de patetic — ca rămînînd la distanţă de credincioşi, o dată ce nu are nici o eficienţă în conduita lor şi în unificarea lor bisericească. Hristos e distant în amîndouă confesiunile, pentru că amîndouă au uitat practic de Duhul Sfînt, prin care Hristos e prezent; şi Biserica a devenit o instituţie legalist-umană în catolicism şi s-a fărîmiţat în protestantism din lipsa preocupării de Duhul Sfînt prin care e prezent Hristos. Biserica ca trup al lui Hristos există efectiv acolo unde e prezent Duhul Sfînt.

Indisolubila unire între Hristos şi Duhul Sfînt, care constituie cu adevărat Biserica şi susţine viaţa creştinului în Biserică, îşi are rădăcina adîncă în indisolubila unire care, după învăţătura ortodoxă, există între ei în planul intertrinitar. Aceasta vom încerca să o arătăm în studiul de faţă.

RELAŢIILE ÎNTRE FIUL ŞI DUHUL SFÎNT

În perioada patristică problema relaţiilor între Fiul şi Duhul Sfînt a fost afirmată, dar nu şi-a găsit o explicare sistematică, fiind exprimată de unii Părinţi, doar în formă generală prin propoziţia: Duhul Sfînt este (iese, purcede) de la Tatăl prin Fiul.

Dar după secolul al IX-lea, problema purcederii Duhului Sfînt devenind temă de polemică între Răsărit şi Apus şi apusenii reproşînd răsăritenilor că, neadmiţînd purcederea Duhului Sfînt şi de la Fiul, nu recunosc nici o relaţie între Fiul şi Duhul, cîtă vreme ei, apusenii, recunosc o relaţie de provenire a unuia din altul (oppositionis relatio), teologii bizantini au căutat să arate, pe de o parte, că nu e necesară o relaţie de provenienţă între Fiul şi Duhul şi pe de altă parte că între ei există o anumită relaţie care îi distinge ca persoane.

În special trei teologi bizantini din perioada de după 1054 au căutat să rezolve, fiecare în felul lui, prin explicarea expresiei patristice «prin Fiul», problema relaţiei directe între Fiul şi Duhul Sfînt: Patriarhul Constantinopolului Grigorie Cipriotul (1283—1289), Sfîntul Grigorie Palama († 1359) şi Iosif Vrienie (la începutul secolului al XV-lea).

Ideile primilor doi în această privinţă au fost folosite de o serie de teologi ruşi în conferinţele ţinute în preajma anului 1950, în cadrul unui dialog cu teologii catolici pe tema purcederii Duhului Sfînt[4]. Preotul bisericii sîrbeşti din Londra, Vladimir Rodzianko, prezentînd conţi-

4. Ele au fost publicate în volumul: *Russie et chrétienté*, Londra, 1950.

nutul acestor interesante conferințe, spune că scopul lor a fost să arate că există o anumită relație între Fiul și Duhul Sfînt pe planul eternității și că această relație e temeiul pentru «trimiterea» temporală a Duhului în lume de către Fiul. Ei au încercat astfel să arunce o punte între cele două «școli teologice», cea răsăriteană și cea apuseană. Dar Rodzianko pretinde că această punte n-a fost destul de solid construită și de aceea caută să aducă și el o contribuție la întărirea ei [5].

Vom arăta cum vede relația dintre Fiul și Duhul Sfînt fiecare din cei trei teologi bizantini și ce repercusiuni are concepția fiecăruia asupra eclezиologiei. Amintim că — după cît știm — concepția lui Iosif Vrienie n-a format pînă acum obiectul reflecției vreunui teolog mai nou.

1. *Relația Fiului cu Sfîntul Duh în concepția patriarhului Grigorie Cipriotul.* — Patriarhul Grigorie Cipriotul s-a văzut obligat să formuleze o explicație a expresiei «prin Fiul», pentru a o opune răstălmăcirii catolicizante a acestei expresii, întreprinsă de patriarhul unionist Ioan Bec și de alți aderenți ai lui. Dornici să realizeze unirea Bisericii Ortodoxe cu cea Catolică la Conciliul de la Lyon (1274), aceștia, egalizînd prepoziția «prin» cu prepoziția «din», susțineau că «Tatăl este cauzator al Duhului prin Fiul... De aceea Fiul e înfățișat și ca împreună cauzator cu Tatăl, contribuind cu Acela la existența Duhului» [6]. Și pentru că aceia invocau pentru teza lor expresia Sfîntului Ioan Damaschin «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl prin Fiul», patriarhul Grigorie Cipriotul declară că, prin această expresie, Sfîntul Ioan Damaschin nu vrea să spună că Tatăl dă existență Duhului prin Fiul, «ci e clar că voiește să înfățișeze arătarea (τὴν φανέρωσιν) Duhului prin Fiul, care își are existența din Tatăl. Altfel n-ar fi indicat Damaschin însuși, în același capitol, numai pe Dumnezeu și Tatăl cauzator în Treime *(De fide orth.*, libr. I, cap. XII ; P. G., t. XCIV), privînd prin cuvîntul «numai» celelalte ipostasuri de însușirea de cauză, nici în alte capitole n-ar fi zis : «pe Duhul Sfînt îl numim al Fiului, dar nu-l spunem din Fiul» [7].

Aceasta e ideea proprie a lui Grigorie Cipriotul : Duhul Sfînt se arată prin Fiul nu numai în planul temporal, ci și în planul etern ; *arătarea* sau *strălucirea* Duhului prin Fiul reprezintă relația eternă între Duhul și Fiul. După el, expresia «prin Fiul» folosită de unii Părinți «indică *strălucirea* și *arătarea* Aceluia prin El. Căci în mod recunoscut Mîngîietorul strălucește și se arată etern prin Fiul, precum lumina din soare prin rază. Indică (expresia «prin Fiul») și *procurarea* și *darea* și *trimiterea la noi.* Dar nu și că subsistă (ὑφίσταται) prin Fiul și din Fiul și că își ia existența prin El și de la El» [8].

Mișcarea Duhului spre existență (purcederea), care e din Tatăl, și mișcarea spre arătare sau strălucire, care e prin Fiul, nu se confundă,

5. In studiul : *Kak razreșit problemu Filioque ?* In «Méssager de l'Exarcat du Patriarche russe en Europe Occidentale», Paris, 1955, nr. 24, p. 259—291.
6. Expunerea tomului credinței împotriva lui Ioan Bec. P. G., t. CXLII, col. 240 A.
7. *Ibidem.*
8. *Ibidem,* col. 240 C.

dar nici nu se separă. Ultima continuă pe prima, sau, mai degrabă, cum zice Grigorie Cipriotul, concurge cu prima și se cugetă împreună cu ea (τὴν διὰ τοῦ Υἱοῦ ἀΐδιον ἔκφανσιν συντρέχουσαν καὶ συνεπινοουμένην τῇ ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι προόδῳ) [9].

Aceste două acte sînt, după cum spune Grigorie Cipriotul, atît de unite și ultimul (strălucirea prin Fiul) își are atît de mult cauza în primul (purcederea din Tatăl), că el folosește unii termeni comuni pentru exprimarea lor. Astfel el spune că Tatăl este emițătorul (προβολεύς) Duhului în sensul că îl purcede și-l face să strălucească totodată prin Fiul. Prin emitere, proiectare (προβολή), Grigorie Cipriotul înțelege actul dublu, dar neseparat, al purcederii Duhului din Tatăl și al strălucirii lui prin Fiul, datorită însă purcederii din Tatăl [10].

La fel prin πρόοδος (înaintare, lansare), care exprimă ca act al Duhului ceea ce prin προβολή se exprimă ca act al Tatălui asupra Duhului, Grigorie indică atît înaintarea Duhului spre existență din Tatăl, cît și înaintarea Lui spre strălucire din Fiul. Între aceste două părți ale aceluiași act este o strînsă legătură, întrucît înaintarea spre strălucire «înfățișează», face arătată înaintarea spre existență (τὴν γὰρ εἰς ἔκφανσιν ἐνταῦθα καὶ ἔλλαμψιν τὴν εἰς τὸ εἶναι πρόοδον... παρίστησιν) [11].

Folosirea termenilor comuni (προβολή, πρόοδος) pentru actul cu două părți : purcedere și strălucire, a făcut pe mitropolitul Efesului Ioan Hila să acuze pe patriarhul Grigorie Cipriotul, într-un memoriu către împăratul Mihail Paleologul, că confundă înaintarea Duhului spre arătare prin Fiul cu purcederea prin Fiul și îl consideră ca prelungirea purcederii din Tatăl, cugetînd la fel cu catolicii. «Înaintarea (τὴν πρόοδον) o cugetă de Dumnezeu purtătorii Părinți totdeauna și o folosesc ca referindu-se numai la Preasfîntul Duh și înfățișînd numai venirea Lui la existență, ca și purcederea și proiectarea (προβολή). Deci cei ce îndoiesc sensul acestui cuvînt și dogmatizează și scriu că uneori în scrierile sfinților el înfățișează venirea la existență, alteori arătarea și manifestarea și strălucirea, trebuie socotiți falsificatori ai dreptelor dogme» [12].

Grigorie Cipriotul a respins acuza, arătînd că el nu confundă strălucirea Duhului prin Fiul cu purcederea Lui prin Fiul. Căci după el, strălucirea Duhului prin Fiul nu înseamnă venirea Lui la existență, cum înseamnă purcederea, pe care el o atribuie numai Tatălui.

Dar dacă în intenție Patriarhul Grigorie făcea o distincție între strălucirea eternă a Duhului prin Fiul și venirea Lui la existență prin Tatăl, folosirea unor termeni comuni pentru amîndouă (προβολή, πρόοδος) nu era prea fericită, putînd face pe unii să confunde strălucirea din Fiul cu purcederea. Și mai nefericită era asemănarea raportului între Duh

9. Ὁμολογία. P. G., t. CXLII, col. 250 C.

10. *Ibidem*, col. 242 B. : οὐδὲ πάλιν ὅτι προβολεὺς δι᾽αὐτοῦ Υἱοῦ ἐστιν ὁ πατήρ, ἤδη καὶ δι᾽αὐτοῦ αὐτοῦ αἴτιός ἐστι τοῦ Πνεύματος.

11. *Ibidem*, col. 242 B.

12. *Ibidem*, col. 245-6.

și Fiul cu raportul între lumină și rază. De fapt el spunea : «Căci cu proiectarea Duhului din Tatăl spre existență concurge (συντρέχουσαν) arătarea aceluiași Duh prin Fiul, în modul în care concurge cu strălucirea luminii din soare, ieșirea la iveală și arătarea luminii lui prin rază»[13]. Desigur el preciza că Duhul «purcezînd și subsistînd din Tatăl, din care și Fiul se naște, iese la iveală (προέρχεται) și strălucește prin Fiul, dar avînd subsistența desăvîrșită din Tatăl însuși, în felul în care și despre lumină se zice că e din soare prin rază, avînd izvor și cauză a existenței sale soarele ca principiu natural al ei, dar trecînd (διϊὸν) și ieșind la iveală (προϊὸν) și strălucind prin rază, din care nu vine nici existența, nici ființarea (οὐχ ὕπαρξιν, οὐδ' οὐσίωσιν) luminii, ci iese la iveală din ea, cum s-a spus, dar nu-și are principiul existenții nicidecum prin ea sau din ea, ci în chip curat și nemijlocit din soare, din care e și raza însăși, prin care se arată ieșind la iveală (προϊὸν) lumina»[14].

Dar raza și lumina sînt de fapt una, raza nefiind decît o formă a luminii, sau lumina nefiind decît substanța razei. Dacă totuși se poate desprinde o lumină din rază, această desprindere e greu să o distingem clar de o venire la existență a luminii ca entitate proprie din ființa razei.

Din concepția patriarhului Grigorie Cipriotul trebuie să reținem numai afirmarea unei relații eterne între Duhul și Fiul și considerarea ei ca o strălucire a Duhului prin Fiul, deosebită de purcederea sau de venirea Lui la existență din Tatăl ; în al doilea rînd, afirmarea unei strînse legături între nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Duhului din Tatăl, pe de o parte, și strălucirea Duhului din Fiul, pe de alta ; și în al treilea rînd, afirmarea unei legături între strălucirea eternă a Duhului prin Fiul și trimiterea Lui în lume prin Fiul. Dar explicarea satisfăcătoare a acestor puncte ale concepției patriarhului Grigorie Cipriotul necesită noi eforturi.

Înainte de a încerca și aci o astfel de explicație, mai menționăm că după Grigorie Cipriotul strălucirea Duhului prin Fiul nu e expresia identității de ființă între Duhul și Fiul, ci a unei relații de la persoană la persoană. În cazul cînd relația aceasta ar rezulta exclusiv din identitatea lor ființială, ea n-ar mai distinge pe Duhul de Fiul și de Tatăl, căci ar putea fi și o strălucire a Duhului din Tatăl, sau a Fiului din Duhul și din Tatăl, sau a Tatălui din Duhul și din Fiul[15]. Dar patriarhul Grigorie Cipriotul spune categoric, invocînd pe Sfîntul Grigorie de Nisa : «Iar Grigorie unește cu însușirile proprii ale Duhului, care îl disting de Tatăl și de Fiul, și faptul că se arată și strălucește prin Fiul»[16]. În continuare tot el spune : «De aceea dacă nu știi niciodată pe Mîngîietorul fără însușirile Lui personale (τῶν αὐτοῦ ἰδιωμάτων χωρὶς), nici arătarea Lui prin

13. *Apologia, Ibidem*, col. 262.
14. Ὁμολογία, *Ibidem*, col. 251.
15. Vl. Rodzianko, *Ibidem*, p. 262, crede că strălucirea Duhului prin Fiul e o relație ființială. Deci Grigorie Cipriotul n-a reușit să infirme acuza catolică adusă Ortodoxiei că nu cunoaște o relație personală între Duhul și Fiul și deci n-a reușit să arunce o punte solidă între doctrina ortodoxă și catolică.
16. Apologia, *Ibidem*, col. 266.

Fiul ca însuşire proprie a Lui ca Cel veşnic (ὡς ἴδιον αὐτῷ τῷ αἰδίῳ προσὸν) nu vei spune, dacă ai minte, că nu e veşnică»[17]. A contesta Duhului Sfînt strălucirea prin Fiul înseamnă a-L priva nu de o însuşire comună cu Tatăl şi cu Fiul, deci de o însuşire sau relaţie fiinţială, ci de o însuşire şi de o relaţie personală, specifică. Şi cum orice însuşire personală în Treime indică o relaţie bipersonală directă, strălucirea Duhului Sfînt prin Fiul încă indică o relaţie bipersonală directă între aceste două persoane. Nu numai Duhul primeşte o caracteristică personală în plus (pe lîngă purcederea din Tatăl) prin strălucirea din Fiul, ci şi Fiul primeşte o nouă caracteristică personală, pe lîngă naşterea din Tatăl. Duhul străluceşte prin Fiul nu simplu ca fiinţă divină, ci anume ca Duh Sfînt ; şi Fiul îl face arătat pe Duhul iarăşi în calitatea Lui de Fiu, distingîndu-se şi prin aceasta ca Fiu. Deci nu te poţi gîndi la Duhul Sfînt fără să te gîndeşti la Fiul prin care străluceşte şi nici la Fiul fără Duhul pe care îl arată. Precum ţine de Duhul Sfînt nu numai să purceadă din Tatăl, ci şi să se arate prin Fiul, aşa ţine de Fiul nu numai să se nască din Tatăl, ci şi să facă arătat pe Duhul care străluceşte prin El. Sau cum zice Sfîntul Vasile cel Mare : «Fiul e Cel ce face cunoscut (γνωρίζων) prin Sine şi cu Sine pe Duhul Care purcede din Tatăl»[18]. Iar Duhul Sfînt, spune Grigorie Cipriotul, «are ca semn caracteristic al însuşirii ipostatice că se face cunoscut cu Fiul şi împreună cu El şi are subsistenţă din Tatăl»[19].

Dar acum să încercăm o altă explicare a «strălucirii» Duhului Sfînt prin Fiul. În această explicare credem că trebuie pornit de la «odihnirea» Duhului peste Fiul cel întrupat, de care vorbesc şi scrierile Noului Testament şi Sfinţii Părinţi, pentru a deduce de aci că aceeaşi «odihnă» a Duhului are loc şi peste Fiul neîntrupat. Căci Fiul devenind om, primeşte şi ca om ceea ce are ca Dumnezeu. «Odihna» nu poate fi explicată ca opusul oboselii — căci Duhul nu poate obosi — ci ca «neplecare mai departe», sau ca «rămînere» în Fiul. Acest înţeles e implicat şi în cuvîntul «purcedere», care înseamnă nu provenire pur şi simplu a cuiva din altul, cum e naşterea, ci pornirea de undeva spre o ţintă determinată, sau pornirea de la cineva spre altcineva (ἐκπορεύομαι = pornesc la drum spre a ajunge undeva). Duhul purcezînd din Tatăl, porneşte spre Fiul ; Fiul e ţinta în care se va opri. «Deci trebuie a cerca noi — zice Sfîntul Grigorie Palama — ieşind Duhul din Tatăl şi după această nearătată şi neînţeleasă mişcare, *oare are*, după Scripturi, *şi El pe cineva întru carele se odihneşte cu cuviinţă dumnezeiască?* Deci, cercînd, aflăm că a binevoit Tatăl Celui Unuia-Născut Dumnezeu să arate şi să descopere aceasta lui Ioan, Mergătorului înainte al Domnului şi Botezătorului, care zice : «Şi eu nu L-am ştiut pe El, ci Cela ce m-a trimis pe mine să botez cu apă Acela mi-a zis : peste care vei vedea Duhul pogorîndu-se şi rămînînd peste Dînsul, Acela este care botează cu Duhul Sfînt» (Ioan I, 33)...

17. *Ibidem*, col. 266 D.—267 A.
18. La Grigore Cipriotul, *Ibidem*, col. 266 D.
19. *Despre purcederea Sfîntului Duh*, P. G. t. CXLII, col. 286.

Şi ca să nu socotească cineva că acestea s-au zis şi s-au săvîrşit de Tatăl pentru înomenirea Fiului, ...să asculte pe dumnezeiescul Damaschin care scrie în al optulea din dogmaticeştile capete : «Credem şi în Sfîntul Duh Carele din Tatăl purcede şi în Fiul se odihneşte»[20].

Purcederea Duhului de la Tatăl spre Fiul, în care «se odihneşte», «rămîne», se opreşte, are două profunde semnificaţii :

Întîi, ea înseamnă că Duhul nu provine şi din Fiul, căci aceasta ar însemna o ieşire a Lui din Fiul, nu o oprire în El. În cazul că Duhul ar ieşi şi din Fiul, Dumnezeirea s-ar deşira la infinit, căci nimic n-ar opri ca precum Fiul cauzat devine la rîndul Său cauză, aşa şi Duhul cauzat de Fiul să devină şi El cauză şi aşa mai departe. Dar în Dumnezeire numai persoana necauzată (Tatăl) e cauză : fiecare persoană provenită provine nemijlocit din cauza ultimă, absolută, avînd comuniune cu ea, împărtăşindu-se de ea. Altfel am avea o degradare treptată a Dumnezeirii : un şir nesfîrşit de persoane tot mai depărtate de cauza necauzată, tot mai puţin împărtăşindu-se de aceea.

În al doilea rînd, dacă purcederea Duhului din Tatăl n-ar avea ca ţintă «odihna» Lui în Fiul, ci existenţa alăturată (ca persoană) Fiului, n-ar mai fi nici un motiv ca să nu provină din Tatăl şi alte persoane, cu existenţa alăturată Fiului şi Duhului şi aşa mai departe. Să fie numărul trei prin sine o raţiune suficientă pentru nemultiplicarea în continuare a Dumnezeirii ?

Dar prin faptul că Duhul Sfînt purcede din Tatăl şi se odihneşte în Fiul, deci nu se naşte ca şi Fiul, prin aceasta se evită multiplicarea fără margini a Divinităţii, adunîndu-se oarecum în Ea însăşi. Se manifestă astfel nu numai unitatea între Duhul şi Fiul, ci se întăreşte şi unitatea între Tatăl şi Fiul. Peste Fiul născut din Tatăl, odihnindu-se Duhul Care purcede din Tatăl şi prin aceasta îmbrăţişîndu-i ca un arc, se manifestă o unitate între toate trei persoanele, deosebită de cea fiinţială. Numărul doi reprezintă o despărţire, dacă nu e între cei doi ceva care-i uneşte. Dualitatea apărută prin naşterea Fiului din Tatăl e redusă la unitate prin purcederea Duhului. Sfîntul Grigorie de Nazianz zice : «Treime desăvîrşită din trei desăvîrşiţi, căci monada mişcîndu-se din pricina bogăţiei ei, dar depăşind doimea (căci e mai presus de materie şi formă, din care sînt corpurile), se hotărniceşte ca Treime (căci e prima care depăşeşte compoziţia doimii), ca să nu fie Dumnezeirea nici strîmtă, nici revărsată la nesfîrşit. Căci primul lucru arată lipsă de generozitate, al doilea dezordinea ; şi primul lucru este cu totul iudaic, al doilea păgînesc şi politeist»[21]. Al treilea în Treime nu înseamnă o întindere mai departe a Dumnezeirii, ci o legătură între cei doi, reprezintă desăvîrşirea unităţii multiplului. Tatăl purcede pe Duhul pentru a se uni cu Fiul ; purcede pe Duhul pentru faptul că L-a născut pe Fiul. Aşa s-ar putea interpreta

20. Două cuvinte doveditoare pentru purcederea Sfîntului Duh ale Sfîntului Grigorie Palama, traduse de Grigorie, mitropolitul Ungrovlahiei, Buzău, 1832. Cuvîntul întîi, p. 80—81.

21. *Oratio III, de Pace*, P. G., t. XXXV, col. 1160 D.

formula Sfîntului Ioan Damaschin: Tatăl purcede pe Duhul prin Fiul, adică prin faptul existenței Fiului.

Renunțînd de a urmări toate consecințele relației Duhului cu Fiul, să relevăm pe cele ce rezultă pentru soteriologie și ecleziologie în general. «Odihna» sau «rămînerea» Duhului peste Fiul, sau în Fiul, înseamnă nu numai unirea unuia cu altul în planul eternității, ci și unirea lor în ordinea temporală. Prezența lui Hristos este totdeauna marcată de odihna Duhului asupra Lui, și prezența Duhului înseamnă prezența lui Hristos asupra Căruia se odihnește. Duhul e Cel care strălucește, adică stă ca o lumină asupra lui Hristos, iar Hristos e Cel care ne e pus în lumină de Duhul. Dacă Apostolii au cunoscut deplin pe Hristos ca Dumnezeu numai de la Cincizecime, e pentru că numai prin înălțarea lui Hristos, Duhul ce se odihnea și strălucea peste El și din El ca Dumnezeu, s-a revărsat deplin peste El și ca om.

De aceea nu se vorbește în Scriptură de vederea Duhului pentru sine și nici chiar de vederea Duhului în general — afară de cazul cînd s-a arătat simbolic ca porumbel, ca limbi de foc, ca nor — ci se vorbește numai de vederea lui Hristos «în Duhul». Se vorbește de «primirea» Duhului, dar nu de «vederea» Duhului. Căci Duhul e numai lumina spirituală în care se «vede» Hristos, cum se văd obiectele în lumina materială. Și cum nu se poate spune că se vede lumina materială, ci numai obiectele din ea, așa nu se spune că se «vede» Duhul, ci Hristos în Duhul, sau prin Duhul. Duhul e mediul în care se «vede» Hristos, «mijlocul» cunoașterii Lui, mijlocul de sesizare și de trăire a prezenței lui Hristos; ca atare intră în aparatul subiectivității noastre perceptive, e puterea care se imprimă în această subiectivitate, înălțînd-o. In sensul acesta, Duhul «strălucește» și prin oamenii duhovnicești, prin sfinți.

De aceea dacă nu poate fi cunoscut și trăit Hristos ca Dumnezeu fără Duhul, nici Duhul nu poate fi trăit singur, fiind numai mijloc de sesizare supranaturală [22]. Dacă Duhul e mijlocul și intensitatea cunoaș-

---

22. In art. *La Colombe et l'Agneau,* in «Contacts», nr. 41/1963, p. 13, se spune: «Orice tentativă în acest sens e sortită eșecului, dacă încercăm să ne apropiem de Porumbiță și să o *captăm ca o realitate* independentă de cea a *Mielului*. Cînd se consideră Duhul a parte de Fiul prea Iubit, Duhul se șterge, dispare. Nu ne rămîne *nimic* în mîini dacă putem zice așa. Noi *nu* atingem Porumbița *decît unindu-ne* cu *zborul* său către *Miel*, primind de la ea prezența *Mielului*».

Thomas F. Torrence în referatul *Spiritus Creator* prezentat la sesiunea grupului de Studii patristice *la Aarhus din* august 1964, scrie: «Duhul nu se expune pe Sine, ci înfățișează pe Cuvîntul; și e cunoscut numai întrucît ne iluminează pe noi și ne face capabili să înțelegem Cuvîntul. Fiul e singurul Logos (Rațiune), singurul chip (εἶδος) al Dumnezeirii» (după Sfîntul Atanasie, *Contra Arianos* III, 15 și *Ad Serapion* I, 19). «Numai prin Fiul strălucește (ἐκλάμπει) Duhul și în Duhul este cunoscut Dumnezeu» (*Ad. Serapion* I, 18). «Dificultatea doctrinei despre Duhul derivă din ascunderea aceasta a Sa înapoia feței Tatălui în Fiul și a inimii Fiului în Tatăl». Sfîntul Vasile compară și el raportul între Fiul și Duhul în *cunoașterea noastră* cu raportul între ,lumina ce nu poate fi separată de obiectele vizibile și acele obiecte (*Despre Sfîntul Duh* XXXVI, 64). «Deoarece El este Duhul și *nu* Tatăl *nici* Fiul, *noi* trebuie să ne *ferim să-L cugetăm* pe *El* după modul *existenței Tatălui* sau Fiului, ci să-L cunoaștem în acord cu propriul Său mod de existență, ca pe Acela Care grăiește Cuvîntul și luminează (illumines) pe Fiul Tatălui,

terii divinității transcendente, Hristos, ca Logos, e conținutul structurat al acestei cunoașteri[23]. Unde lipsește acest conținut, sufletul se afundă în construcții proprii, într-un entuziasm inconsistent și dezordonat, cum s-au întîmplat cu atîția «trăitori» anarhici și cu atîtea curente creștine entuziaste, dar dizolvante, care n-au avut în mod real pe Duhul Sfînt, o dată ce Duhul nu se poate avea fără Hristos. Unde lipsește Duhul, ca mijloc de cunoaștere vie a lui Hristos, Acesta devine obiect de cunoaștere rece, teoretică, de definire prin citate și formule adunate în memorie.

Duhul Sfînt este trăit ca o fluiditate spirituală ce se înalță din noi și ne înalță pe noi spre Dumnezeu într-o tot mai mare înțelegere și iubire[24]. Ca atare El nu se poate fixa, nu se poate prinde ; e ca o atmosferă, ca o mireasmă, care e în fiecare clipă altfel, ca spiritul însuși, fiind modelul suprem al spiritului. Sfîntul Chiril al Alexandriei a descris toată viața sfinților ca o mireasmă ce se înalță spre Dumnezeu. Dar viața aceasta are îmbibată în ea lucrarea Duhului Sfînt. Așa cum în Treime Duhul e într-o continuă «purcedere» de la Tatăl iubitor spre Fiul iubit, și într-o «strălucire» iubitoare de la Fiul spre Tatăl, așa e și în noi într-o curgere continuă de la Fiul spre noi și de la noi spre Fiul, de la Care primim pe Duhul. E curgerea iubirii Fiului sau mai bine zis a Tatălui, întorcîndu-se de la noi tot ca o curgere, cu care s-a unit simțirea noastră iubitoare spre Fiul, sau mai precis spre Tatăl. El lunecă în noi și din noi cum lunecă lumina, sau mireasma, sau aerul, fără să simțim. «Să nu încercăm de a opri zborul Porumbiții spre Miel. Ar fi ispititor să întrerupem acest zbor, să prindem Porumbița, să o privim cît ne place, să o mîngîiem, să ne familiarizăm cu ea, să ne facem un deliciu din contemplarea ei». Lucrarea Duhului în noi e de așa fel că ne vine să strigăm : «Porumbița mea, tu care te ții în crăpăturile de stîncă, tu care te ascunzi în pereții prăpăstioși ai munților, arată-mi fața ta, fă-mă să aud glasul tău, căci glasul tău este dulce și fața ta frumoasă» (Cîntarea Cîntărilor II, 14)[25].

A doua consecință care rezultă din «odihna» sau «rămînerea» Duhului în Fiul (în afară de nedespărțirea lor în noi) e aceea că credincioșii, primind Duhul lui Hristos, nu-L primesc în afară de Hristos, nu-i leagă de la distanță de Hristos, ci în Hristos, fiind ridicați «în Hristos». Nu

---

creînd în noi capacitatea de a auzi și vedea pe Acela. In speță, Duhul își ascunde ca atare propriul său ipostas de către noi și ni se reveleaază pe Sine revelînd pe Tatăl prin Fiul. Dar deși El stă, ca ceea ce este, înapoia Tatălui și a Fiului, revărsînd lumina asupra noastră prin iluminarea minților noastre pentru a cunoaște pe Tri-unul Dumnezeu, El ne pune față în față cu toată infinitatea ultimă a Dumnezeirii».

23. *La Colombe...*, p. 12: «S-ar putea zice — fără a presa prea mult acești termeni filozofici — că Duhul, întrucît se identifică cu noi, fără confuzie de natură, se face *subiectul* vieții noastre de creștini, subiect care dorește și aspiră, în vreme ce Iisus este *obiectul*, modelul, ținta spre care tindem imediat; Duhul e simțirea rugăciunii, în timp ce Hristos e conținutul ei» (I Cor. XIV, 14).

24. *Ibidem*, p. 14: «Duhul nu e termenul final al rugăciunii noastre. El e «ceea ce e între» noi și termenul rugăciunii noastre. El este un elan spre Fiul. El e și un elan spre Tatăl, dar spre Tatăl găsit în Fiul».

25. *Ibidem*, p. 14.

s-ar întîmpla aceasta dacă Duhul ar purcede «şi din Fiul», sau dacă, purcezînd din Tatăl, nu s-ar odihni în Fiul. În cazul acesta credincioşii ar putea avea pe Duhul fără a fi în Hristos, sau pe Hristos fără a fi în Duhul, aşa cum, din cauză că Fiul iese din Tatăl prin naştere, fiind noi în Hristos nu sîntem şi în Tatăl în sensul în care fiind în Duhul sîntem şi în Hristos. De aceea lumea creştină occidentală (catolică şi protestantă) afirmă adeseori o prezenţă în Duhul, dar nu şi una în Hristos, sau vorbeşte de preoţia hristologic-instituţională şi de cea pneumatologic-generală, idee care se aude şi la unii teologi ruşi din Occident (Lossky, Lev Gillet).

După învăţătura ortodoxă, credincioşii nu pot avea pe Duhul decît «în Hristos» şi viceversa [26]. Ei sînt uniţi cu Hristos prin Duhul, care nu se depărtează de Hristos, care «străluceşte» din Hristos, dar nu iese din El. Ei se împărtăşesc astfel împreună cu Hristos de «odihna» Duhului asupra Lui. Desigur, nefiind ipostasuri divine cum e Hristos, credincioşii se împărtăşesc de o parte din energia Duhului. Ipostasul omenesc nefiind egal cu ipostasul divin nu poate cuprinde toată plenitudinea ipostasului Duhului. Dar uniţi fiind cu Hristos, stau sub odihna Duhului împreună cu Hristos, sau stînd sub odihna Duhului nu pot sta decît sub odihna Duhului cea de deasupra lui Hristos. De deasupra lui Hristos Duhul nu se depărtează niciodată, căci în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e odihna Lui ca ipostas. Dar de deasupra oamenilor se poate depărta, căci nu e o relaţie ipostalică veşnică între Duhul şi ei.

Avînd Duhul prin faptul că sîntem uniţi cu Hristos, cu ipostasul cel întrupat al Fiului, pe de o parte noi formăm într-un anumit sens o persoană cu Hristos, dar pe de altă parte neavînd Duhul în întregimea lui ipostatică. ca Hristos, ci numai cît putem cuprinde noi şi ceea ce corespunde cu persoana fiecăruia dintre noi, în acelaşi timp Duhul ne şi amplifică în specificul nostru personal. Acestea nu sînt două momente separate, cum socoteşte Lossky, ci chiar prin faptul că ne unim cu Hristos prin Duhul, unirea cu Hristos înseamnă şi accentuarea noastră ca persoane.

Tot ce s-a spus despre credincioşi, se înţelege că se referă la ei ca la mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos. Duhul «se odihneşte» peste Biserică şi în Biserică, pentru că «se odihneşte» peste Hristos, capul ei, pentru că ea este unită cu Hristos.

Chiar termenul «strălucire», neindicînd, cum am văzut, o «ieşire» a celui ce străluceşte din cel din care străluceşte, arată că Duhul, împărtăşindu-ni-se nouă, nu iese din Hristos, deci nu-L avem în separaţie de Hristos, ci ne uneşte cu Hristos, ne adună în El. Iar întrucît sîntem uniţi cu Hristos, strălucind Duhul din Hristos, străluceşte şi din noi, sau din Biserică. Dar nu străluceşte ca ipostas integral, cum străluceşte din Hristos, pe de o parte pentru că credincioşii nu sînt ipostasuri divine ca Hristos pe de alta pentru că străluceşte din ei proporţional cu treapta lor de îmbunătăţire, ceea ce n-ar putea fi cazul cînd ar străluci din ei ca persoană integrală. În alte cuvinte, persoanele umane ale credincioşilor sînt străbătute

26. Fapte II, 33; I Cor. XII, 3.

numai de «lucrarea» Duhului, care ca persoană e unită cu Hristos, capul dumnezeiesc al Trupului şi al fiecărui credincios din Trupul lui tainic. Căci ca oameni, credincioşii nu pot avea aceeaşi relaţie personală integrală cu persoanele divine, cum o au acelea întrolaltă în baza fiinţei comune, ci numai «prin har», adică «prin împărtăşire», sau prin lucrare.

De aceea Grigorie Cipriotul evită să dea numele «strălucire» manifestării Duhului din sfinţi. Dar tradiţia bisericească afirmă puternic această «strălucire», desigur deosebind-o de «strălucirea» Duhului din Hristos. Măsura acestei «străluciri» a Duhului din sfinţi e proporţională cu sporirea lor în Hristos, cu prezenţa şi eficienţa lui Hristos în ei.

Sfîntul Simion Noul Teolog, descriind frica ce i-a cuprins sufletul la vederea slavei dumnezeieşti şi încercarea de a se ascunde de ea, continuă :

«Dar Tu, Dumnezeul meu, şi mai mult mă cuprindeai
Şi mai mult mă îmbrăţişai şi mai mult mă strîngeai
Înăuntru sînului slavei Tale, Dumnezeul meu,
Înăuntru cutelor veşmintelor Tale
Adunîndu-mă, şi cu lumina Ta acoperindu-mă».

(*Imnele dragostei dumnezeieşti*, nr. 8)

Iar altădată spune :

«Căci se scufundă mintea în lumina Ta
Şi se umple de strălucire şi lumină se face,
Asemenea slavei tale»

(*Ibidem*, nr. 12).

Unde slăbeşte trăirea Duhului în Biserică şi în credincioşi, apare o Biserică precumpănitor juridică şi instituţională, sau o viaţă religioasă individualistă, nu pentru că prezenţa lui Hristos fără Duhul produce aceste fenomene — cum se spune de teologii occidentali şi de unii teologi ortodocşi —, ci pentru că Hristos nu e sălăşluit fără Duhul în Biserică şi în credincioşi, ci e cugetat ca Unul ce stă la distanţă, lăsînd un «vicar» care conduce Biserica după «poruncile» Lui (catolicism), sau lasă pe fiecare credincios să se conducă după raţionamentele propriei sale conştiinţe (protestantism).

2. *Relaţia Duhului cu Fiul la Sfîntul Grigorie Palama.* — Dintr-un citat dat înainte, am văzut că Sfîntul Grigorie Palama preia din teologia trinitară mai veche ideea de «rămînere», de «odihnă» a Duhului în Fiul, ca relaţie eternă între ei. Această relaţie, deşi e declarată de el fiinţială, nu de ordin personal, totuşi o dată ce e specială între Duhul şi Fiul nu poate fi numai fiinţială. Dar Sfîntul Grigorie Palama cunoaşte şi o relaţie mai specială între Duhul şi Fiul, mai bine zis el precizează într-un mod nou relaţia de «rămînere», de «odihnă» a Duhului în Fiul. Şi aceasta reprezintă un pas mai departe faţă de Grigorie Cipriotul.

Pe de altă parte, după Sfîntul Grigorie Palama, prin Duhul se ţin într-o nouă legătură chiar Tatăl şi Fiul. Căci Duhul e iubirea Tatălui faţă

de Fiul, care, așezîndu-se asupra Fiului, se întoarce ca iubire a Fiului spre Tatăl. Iată cum exprimă Sfîntul Grigorie Palama această idee : «Cuvînt fără Duh nu poate cugeta cineva dacă are minte. (Prin aceasta Sfîntul Grigorie Palama exprimă legătura personală indisolubilă între Fiul și Duhul, n. n.). De aceea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Dumnezeu are pe Duhul Sfînt *împreună ieșind* din Tatăl... Iar acel Duh al Cuvîntului suprem e ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. De El se folosește (χρῆται) și Cuvîntul și Fiul prea iubit al Tatălui față de Născătorul, dar ca avîndu-l împreună ieșit din Tatăl și odihnindu-se în El prin unitatea firii...[27]. Pe acesta Fiul îl are de la Tatăl, ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvîntului... Și (prin El) se bucură împreună cu Tatăl, care se bucură de El (ὅς τῷ Πατρὶ ἐπ'αὐτῷ χαίροντι συγχαίρει)... Căci această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, este Duhul Sfînt, care e comun lor în ce privește folosirea (κατὰ χρῆσιν), (fapt pentru care se și trimite de amîndoi la cei vrednici), dar e numai al Tatălui după existență ; de aceea și numai din El purcede după existență»[28].

Două idei desprindem din acest text :

a) Prin Duhul Fiul se întoarce spre Tatăl pentru a iubi prin El pe Tatăl, așa cum Tatăl îl purcede pe Duhul pentru a iubi prin El pe Fiul, sau pentru că iubește pe Fiul. Purcederea Duhului e deci într-o legătură cu nașterea Fiului. Există o legătură personală specială între Duhul și Fiul. Duhul nu trece în Treime mai departe de Fiul, nici nu purcede fără legătură cu nașterea Fiului, ca să rămînă alăturea de Fiul, fără o relație personală cu Fiul, ci este din Tatăl pentru Fiul, împreună cu Fiul, spre Fiul, prin (faptul că există) Fiul. Duhul în Treime e cel ce aduce pe Tatăl și pe Fiul la unitate (la unitatea iubirii, nu a ființei), nu cel ce deșiră mai departe unitatea.

b) Dar Fiul iubește prin Duhul pe Tatăl ca pe Cel ce L-a născut pe El și L-a purces pe Duhul, deci prin această iubire nu i se schimbă însușirea de Fiu, ca să devină identic cu Tatăl. Iubirea Lui față de Tatăl e altfel decît iubirea Tatălui față de El. Fiul prin Duhul răspunde cu bucuria Sa (συγχαίρει) la bucuria Tatălui față de El ; adică Fiul nu are inițiativa bucuriei. Ca atare Fiul nu are Duhul asemenea Tatălui, ca purcezîndu-L din Sine ca și Tatăl, ci ca Cel ce-L are pe Duhul din Tatăl, ca Cel ce-L are pe Duhul ca Fiu. Dacă L-ar avea și Fiul pe Duhul ca unul ce-L purcede, nu s-ar mai raporta prin Duhul față de Tatăl ca un Fiu față de Tatăl. În purcederea comună a Duhului s-ar identifica proprietățile ipostatice ale Tatălui și Fiului. În Duhul nu s-ar mai manifesta iubirea Fiului ca Fiu față de Tatăl, ci s-ar manifesta identitatea lor ipostatică. Tot ce are Fiul, are de la Tatăl, deci împreună cu existența sa, și pe Duhul Sfînt, ca manifestare a iubirii Sale filiale.

27. In traducerea rusă a Arhimandritului Ciprian, *Antropologia Sfîntului Grigorie Palama*, Paris, Ymca-Press, 1950, p. 356, textul sună așa : «Duhul Cuvîntului este ca un fel de iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. Și însuși Cuvîntul preaiubit și Fiul lui Dumnezeu se întoarce spre Născătorul prin Duhul Sfînt, ca iubire, și are Duhul ieșit din Tatăl și odihnindu-se împreună cu El (cu Cuvîntul în Tatăl).»

28. *Capetele teologice*, cap. 36. In Filocalia, ed. II, Atena, 1893, p. 315.

Conjugînd ideea Sfîntului Grigorie Palama cu cea a lui Grigore Cipriotul, putem socoti că ea aduce ideii lui Grigore Cipriotul o lămurire în plus. Strălucirea Duhului din Fiul nu e decît răspunsul iubirii Fiului la iubirea inițiatoare a Tatălui, care-L purcede pe Duhul. Iubirea Tatălui odihnindu-se în Fiul, îi strălucește Tatălui din Fiul, îi strălucește Tatălui ca iubire a Fiului. Ea nu-și are originea în Fiul, ci în Tatăl, dar căzînd asupra Fiului, se arată Tatălui, se reflectă spre Tatăl, se îmbină cu subiectivitatea iubitoare a Fiului față de Tatăl, așa cum Duhul Tatălui împărtășindu-ni-se nouă se întoarce îmbinat cu simțirea noastră iubitoare de fii spre Tatăl. Aceasta, pentru că Fiul nu e obiect pasiv al iubirii paterne, cum nu rămînem nici noi cînd se revarsă Duhul Sfînt în noi. Faptul că Fiul iubește pe Tatăl prin Duhul nu înseamnă însă că nu-L iubește El însuși; precum faptul că noi iubim pe Tatăl prin Duhul nu înseamnă că nu-L iubim noi înșine. Duhul Tatălui răzbind în noi ca iubire paternă ne încălzește subiectivitatea iubitoare filială, în care în același timp se manifestă și Duhul însuși. Ni se luminează aci adevărul că orice simțire deplină a cuiva față de altul nu e numai a lui, ci se resimte și de simțirea aceluia. Nu există o subiectivitate pur individualistă.

Dar să vedem cum coboară Duhul prin Fiul în planul temporal, manifestînd în acest plan relația sa eternă cu Fiul. Fiul făcîndu-se om și unind pe oameni cu sine, iubirea Tatălui ce-o are asupra Sa și răspunsul Său la iubirea Tatălui devin proprii tuturor celor uniți cu El. Toți sînt iubiți în Fiul de Tatăl și toți răspund în Fiul Tatălui cu iubirea Fiului. *Acesta-i momentul culminant al stării de mîntuire : unirea tuturor cu* Hristos în Duhul și prin aceasta în simțirea iubirii Tatălui față de ei și a lor față de Tatăl. De aceea mîntuirea e recapitulare în Hristos. Toți sînt iubiți în Fiul de Tatăl și toți răspund în Fiul cu iubirea Fiului, pentru că, aflîndu-se în Fiul, peste toți planează Duhul Tatălui și din toți strălucește Tatălui, Duhul. «Căci pe omul, care era întors de la Dumnezeu — zice Sfîntul Chiril al Alexandriei — și-L supărase din pricina neascultării și a mulțimii de păcate, l-a așezat Hristos iarăși în Sine, ca în cel dintîi în fața Tatălui» *(Închinare în Duh și adevăr,* cartea IX, P. G., t. LXVIII). Și «prin Hristos și în Hristos am primit binecuvîntarea, fiind pecetluiți spre înfiere prin Duhul Sfînt» *(Ibidem).*

Duhul Sfînt nu iese din Hristos prin faptul că ni se împărtășește, ci ne unifică în Hristos, ca să ne bucurăm împreună cu Hristos de ceea ce e propriu Lui, ca să devenim împreună moștenitori cu Hristos a tot ce are de la Tatăl — adică ai Duhului (Efes. I, 11, 13).

Dacă Duhul ar purcede și din Fiul, Acesta n-ar avea pe Duhul ca Fiu și nici noi n-am fi prin Duhul în simțirea de fii. Noi am rămîne, în acest caz, în afara lui Hristos, neunificați cu El în simțirea de fii ai Tatălui, neridicați prin Duhul în Fiul. Noi nu trăim pe Duhul ca o persoană definită, pentru că nu-L simțim intercalat între noi și Fiul, pentru că nu-L avem pe Duhul separat de Hristos, ci avîndu-L pe Duhul îl avem în noi pe Hristos însuși cu simțirea lui de Fiu față de Tatăl, devenită simțire a noastră. Simțirea de Fiu a lui Hristos nu poate fi în noi deta-

șată de El însuși, separată de El, ci ea înseamnă prezența lui Hristos în noi, sau ridicarea noastră în El. Un Hristos fără simțirea Lui de Fiu, pătrunsă în noi, fără Duhul, nu se poate avea ; despre o asemenea posedare a lui Hristos se poate cel mult teoretiza. O prezență a Duhului fără Hristos, dacă Duhul e simțirea de Fiu a lui Hristos față de Tatăl, iarăși nu se poate avea. «Fiindcă toți cîți sînt purtați de Duhul lui Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu sînt» (Rom. VIII, 14). Dar această calitate ne-o poate da Duhul, numai pentru că e «Duhul înfierii», «Duhul Fiului» (Rom. VIII, 15 : Gal. IV, 6). «Și sînteți fii, pentru că [29] Dumnezeu a trimis pe Duhul Său în inimile voastre, care strigă : Avva ! (Părinte). Astfel dar nu mai ești rob, ci fiu ; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Hristos». (Gal. IV, 6—7), sau «împreună moștenitor cu Hristos» (Rom. VIII, 17).

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om nu numai pentru a ne îndumnezei în general, ci pentru a ne face fii ai lui Dumnezeu. De aceea s-a făcut om nu altă persoană treimică, ci Fiul, care avînd Duhul Fiului ni-L împărtășește și nouă, pentru a avea pe Duhul în Fiul și cu Fiul și astfel să fim și să ne simțim și noi fii ai lui Dumnezeu.

3. *Relația Duhului cu Fiul la Iosif Vrienie.* — Iosif Vrienie a fost un teolog bizantin care la 1423 a ținut în palatul imperial din Constantinopol 21 de cuvîntări despre purcederea Duhului Sfînt și la sfîrșitul lor un *Cuvînt sfătuitor pentru unirea Bisericilor,* în vederea unui sinod unionist ce avea să se țină, dar nu s-a mai ținut. În acest *Cuvînt sfătuitor* el explică o schemă a lui Ierotei, dascălul lui Dionisie Areopagitul, pe care o redă și grafic la sfîrșitul *Cuvîntărilor* sale [30].

La el relațiile între cele trei persoane divine sînt mai complexe. Mai întîi el arată că fiecare persoană are două nume : «Că Tatăl nu numai Tată se zice, ci și Purcezător ; și Fiul nu numai Fiu, ci și Cuvînt cu adevărat ; și Duhul nu numai Duh, ci și Purces» [31]. Dar Tatăl nu are numele Sale ca celelalte două Persoane. Numele Lui sînt de cauzator și ca atare fiecare din ele indică relația cauzală specială numai cu una din celelalte două Persoane. «Nu asemenea cu Fiul și cu Duhul se zice Tatăl că are numele Sale, adică pe acela de Tată și de Purcezător, ci El ca Cela ce este numai Pricinuitor nu și pricinuit, pe fieștecare dintru acestea îl are numai către o față. Că este al Fiului numai Tată, nu și

29. Am schimbat intenționat locul lui «pentru că» de după «și», căci filiația noastră în Duh nu e o cauză pentru trimiterea Duhului, ci o urmare, cum spune Sfîntul Ap. Pavel în Rom. VIII, 14 și cum se vede din Gal. IV, 7.

30. Cuvîntările lui Iosif Vrienie le avem traduse în romînește în traducerea mitropolitului Grigorie al Ungrovlahiei : «*Ale lui Iosif Vrienie, Cuvinte douăzeci și două pentru purcederea Sfîntului Duh,* care sau tălmăcit din limba ellinească de cel de acum mitropolit al Ungrovlahiei, Kyriu Grigorie și s-au tipărit în Sfînta episcopie a Buzăului în anul 1832, luna septemvrie de Gherontie Ieromonahul și tipograful din Sfînta monastire Neamțul». La sfîrșit sînt 3 scheme grafice.

31. *Op. cit.*, p. 344.

Purcezător; și al Duhului Purcezător numai, nu și Tată»[32]. Fiecare din celelalte două Persoane fiind pricinuită, dar și împreună pricinuită, unul din numele ei exprimă relația cu Tatăl ca pricinuitor, iar celălalt nume exprimă relația cu ceealaltă persoană ca împreună pricinuită, dar și cu Tatăl care e cauza acestei împreună pricinuiri a lor. «Iar Fiul și Duhul, ca cele ce sînt *numai pricinuite* din Tatăl, *nu* și *pricinuitoare* una alteia, pe unul din nume îl are cu aducere (în relație) numai către Tatăl, iar pe celălalt îl are cu aducere și către fața cea împreună pricinuită din Tatăl»[33].

Deci pe lîngă relația produsă de cauzalitatea cu dublu caracter între Tatăl și fiecare din celelalte două Persoane, mai există o relație între acele Persoane și între fiecare din ele și Tatăl, care deși e necauzală, toуși nu e pur ființială, cum zice Iosif Vrienie, ci derivă din cauzalitatea lor diferită din Tatăl, indicînd caracterul lor comun și în același timp diferit, de cauzate de aceeași sursă, deci caracterul lor personal deosebit. «Adică Fiul, numele de Fiu ca Cela ce este Fiu, numai către Tatăl are, că este Fiu numai al unui Tată, și nu a doi; iar numele Cuvînt, pe care numai El îl are, în dumnezeiasca Treime, nu este numai către Tatăl ca Cel ce este Minte, ci și către Duhul, după alt chip... Că al Tatălui este Cuvînt ca Cel ce este dintr-Însul, iar al Duhului nu ca Cel ce este dintr-Însul, ci ca Cela ce de acolo și El are existența de unde și Duhul are existența și ca Cela ce este de o ființă cu El (Duhul). Asemenea și Purcesul, Purces cu adevărat este și se zice numai al Purcezătorului Său, adică al Celui ce este și se zice Tată către fața cea împreună cu El pricinuită; iar Duh nu numai al Tatălui este și se zice, ci negreșit și cu adevărat și al Fiului; însă al Tatălui este și se zice Duh ca Cela ce este dintr-Însul, iar al Fiului, nu ca Cela ce are existența dintr-însul, ci ca Cela ce printr-Însul (adică împreună, n.n.) din Tatăl iese și ca Cela ce este de o ființă cu El și de o slavă»[34].

Totuși, cum zice Fericitul Augustin, în general nu se întrebuințează expresia «Duh al Tatălui», ca să nu se nască ideea că Tatăl îl naște pe Duhul; și nici expresia «Fiu al Duhului», ca să nu se nască impresia că Fiul se naște și din Duhul[35].

Să încercăm acum o scurtă interpretare a acestor relații necauzale între Fiul și Duhul Sfînt, de care vorbește Iosif Vrienie.

Chiar la oameni există relații personale deosebite de cele produse de o provenire a unei persoane din alta. Există în primul rînd o relație personală între cei cu o cauzalitate comună imediată, dar se pot stabili relații între toți oamenii, de sigur pe baza originii comune, mai mult sau

32. *Ibidem.*
33. *Ibidem.*
34. *Op. cit.*, p. 345.
35. *Op. cit.*, p. 345-6.

mai puţin depărtate, şi deci pe baza fiinţei comune. Şi relaţia unei persoane cu fiecare altă persoană umană actualizează o nouă caracteristică, sau virtualitate a celor ce sînt în relaţie. Am putea zice că fiecare om «se naşte» sau «provine» în oarecare măsură din fiecare alt om cu care intră în relaţie ; dar mai corect e a spune că nu e vorba de «naştere» sau de o «provenire» propriu-zisă, ci de o actualizare, de o îmbogăţire şi de o definire reciprocă, avîndu-se ca bază ceea ce au prin originea lor care pînă la urmă e o origine comună. Fiecare persoană «trece» oarecum prin alta sau prin altele ca să manifeste cît mai deplin ceeace are esenţial prin venirea sa la existenţă. «Trecerea» aceasta este tocmai relaţia cu acea sau cu acele persoane şi rezultatul acestei «treceri» este «arătarea», sau «strălucirea» ei sub un nou aspect.

Dar relaţiile dintre oameni reflectă ca chip obscur perfectele relaţii între persoanele treimice, cu deosebire că acelea fiind infinite nu se îmbogăţesc reciproc.

Între Fiul şi Duhul există în mod inevitabil ca între cei proveniţi din aceeaşi sursă o relaţie, prin care fiecare persoană divină are un rol în «arătarea» plenitudinii divine în formă proprie de către fiecare persoană divină. Nu e posibil ca fiecare persoană divină să manifeste infinitatea vieţii divine în mod izolat şi uniform. Nu s-ar vedea în acest caz raţiunea caracterului trinitar al Divinităţii. Am văzut de la Sfîntul Grigorie Palama că Duhul «trecînd» prin Fiul, «strălucind» prin El, «odihnindu-se» cu bucurie în El, Fiul îşi manifestă prin aceasta plenitudinea divină în forma filială, actualizează infinitatea vieţii divine în forma perfectei afecţiuni filiale faţă de Tatăl. Dar şi Duhul îşi are prin aceasta caracterizarea deosebită de afecţiune iubitoare a Fiului faţă de Tatăl. În acest sens Duhul se numeşte Duh al Fiului. Acesta e un aspect nou al vieţii divine a Duhului pe lîngă acela pe care îl are prin provenirea Lui din Tatăl, mai bine zis un aspect care stă în strînsă legătură cu acela, fiind urmarea aceluia. Căci dacă prin provenirea din Tatăl, Duhul este dragostea Tatălui faţă de Fiul (fără să se numească «Duh al Tatălui» ca să nu dea impresia că e născut din Tatăl), prin «arătarea» din Fiul, prin relaţia cu Fiul, Duhul se arată şi ca dragostea-răspuns a Fiului faţă de Tatăl, manifestînd astfel dragostea divină în totalitatea aspectelor ei şi prilejuind manifestarea lor.

Iosif Vrienie spune că relaţia între Fiul şi Duhul are şi un sens invers: nu numai Duhul «trece» prin Fiul, arătîndu-se pe Sine ca Duh al Fiului şi pe Fiul cu Duh de Fiu (fără să se numească «Fiu al Duhului», ca să nu dea impresia că e născut din Duhul), ci şi Fiul «trece» oarecum prin Duhul, arătîndu-se ca «Cuvînt al Duhului» şi în acelaşi timp arătînd pe Duhul ca Cel ce are Cuvînt, nu ca Cel ce nu are Cuvînt. Desigur Fiul îşi manifestă şi calitatea de Cuvînt al Tatălui, însă ca din Cel din Care provine. Dacă în Tatăl Cuvîntul îşi are cauza concretizării, prin Duhul îşi manifestă forţa şi afecţiunea penetrantă. Duhul «trecînd» prin Fiul

face manifestată simțirea și se manifestă ca simțire de Fiu a Celui născut din Tatăl: dar Fiul «trecînd» și El prin Duhul pe Care îl are și Care a «trecut» prin El, se manifestă ca Cuvînt al Duhului și face Duhul să se manifeste ca Duh grăitor. În același timp Fiul rămîne Cuvînt al Tatălui ca provenind din Tatăl; iar Duhul grăiește Cuvîntul Tatălui, sau Fiul Tatălui grăiește din Duhul. Adică conținutul grăirii Duhului e Hristos, iar Hristos grăiește din Duhul. Mai mult, grăind Cuvîntul Tatălui, Duhul grăiește despre Tatăl, iar Fiul grăind din Duhul, grăiește din Duhul sau din puterea Tatălui. Fiecare relație între două Persoane implică și pe a treia.

Unirea între Fiul și Duhul constă întîi în faptul că Duhul «strălucește» din Fiul, apoi că Fiul ca Cuvînt răsună din Duhul. În general întîi o persoană simte (prin unirea cu simțirea alteia. străbătută de simțirea aceleia), apoi grăiește din simțirea aceasta (sau își penetrează simțirea de logos-ul ei). Urmarea e că, dacă în trăirea noastră neexprimată interior și exterior, nu sesizăm pe Duhul Sfînt, ci numai pe Hristos, căci Duhul a devenit organul de înălțare și intensificare a organelor noastre de percepție spirituală, îndată ce începem să grăim, să exprimăm, să dăm mărturie despre ceea ce trăim și cunoaștem, ne dăm seama că grăim din Duhul, sau din ceea ce ne spune Duhul despre Hristos. Căci în grăire sîntem mai activi și ne detașăm mai mult de subiectul propriu, decît în «vedere», «trăire». Și mai mult decît își dau seama de aceasta cei ce grăiesc, își dau seama cei ce ascultă. Cuvîntul rostit din Duhul dumnezeiesc e deosebit de cuvîntul natural. Are o forță penetrantă și cuceritoare, miraculoasă și revelează adîncuri mai presus de cele naturale, realități transcendente.

Biserica fiind trupul lui Hristos, peste care se odihnește ca și peste Capul ei, Duhul Sfînt (iar aceasta e valabil și pentru membrii Bisericii), prin Capul ei și prin Duhul Sfînt se află în relație imediată cu Tatăl. În felul acesta ne împărtășim toți în Fiul și în Duhul Sfînt de izvorul ultim și absolut al existenții care este Tatăl, dar nu după natură ca Fiul și Duhul Sfînt, ci după har. Ne împărtășim de acest izvor ultim prin amîndouă razele ce provin din el și care sînt unite între ele, pentru a ne împărtăși de acest izvor în ambele forme de revelare și de comunicare a lui.

*

Sfîntul Ioan Damaschin a vorbit de perihoreza între cele trei Persoane divine. Aceasta e interpretată ca o interioritate reciprocă între ele. Căci ea nu poate fi înțeleasă numai ca o mișcare a fiecărei Persoane «în jurul» celorlalte, o dată ce nici la oameni, unde unitatea e cu mult mai slabă, nu are loc numai o mișcare a unuia în jurul celuilalt, ci o anumită interioritate a unuia în celălalt înainte de a se odihni în altul, o «trecere» a unuia prin altul,o «odihnire» a unuia în celălalt. Astfel perihoreza trebuie să însemne cu atît mai mult la Sfînta Treime o trecere a Duhului prin

Fiul şi a Fiului prin Duhul. În perihoreză e inclus şi Tatăl, întrucît Duhul trece prin Fiul purcezînd din Tatăl şi întorcîndu-se spre El şi Fiul prin Duhul născîndu-se din Tatăl şi întorcîndu-se spre El. Mai trebuie adăugat că fiecare Persoană divină manifestă plenitudinea divină într-o formă care se resimte de trecerea prin celelalte, de relaţia interioară cu celelalte. Ca urmare şi în Biserică şi în credincioşi niciodată o Persoană divină nu e fără cealaltă şi fără specificul aceleia, datorită relaţiei interioare cu celelalte. «Biserica e plină de Treime», a spus Origen (*Selecta in Psalmos*, XXIII, 1 ; P. G. t. XII, col. 1265). Şi credincioşii la fel ; căci scopul sfinţilor este «de a exprima însăşi unitatea Sfintei Treimi», a spus Sfîntul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*, P. G., t. XCI, col. 119 B). Hristos şi Duhul lucrează împreună în a ne face fii ai Tatălui. Nu se poate spune că credincioşii sînt lipsiţi de Duhul, cum rezultă din infailibilitatea papală ; sau că preoţia instituţională este o preoţie hristologică, iar cea neinstituţională este pneumatologică. Nu se poate spune nici că Hristos ne face o unitate de natură, iar Duhul ne distinge ca persoane în această unitate instituţională, sau panteistă (Lossky). Tot ce lucrează Hristos, lucrează prin Duhul. În această privinţă Conferinţa mondială a Comisiei «Credinţă şi Constituţie» de la Montreal, din iulie 1963, a precizat corect cîteva lucruri : «Ministeriul (slujirea) lui Iisus Hristos în Biserica Sa este făcut eficace prin acţiunea Sfîntului Duh, promis de Domnul poporului Său» (Raportul aprobat al secţiei a III-a, referitor la «Opera răscumpărătoare a lui Hristos şi ministeriul Bisericii Sale»). Iar aceasta se răsfrînge şi în ministeriul Bisericii. «A sluji lui Hristos în Biserica Sa — se spune în acelaşi document — înseamnă a conta totdeauna pe puterea, sfinţenia şi iubirea Duhului. În dependenţă de Duhul, miniştrii (slujitorii) predică în biserici cuvîntul, administrează tainele, persistă în rugăciune, conduc poporul lui Dumnezeu şi se angajează în opere de asistenţă frăţească». «Duhul Sfînt rămîne îm Biserică ; El se comunică fiecărui membru în botezul său pentru a da viaţă credinţei sale. El dăruieşte de asemenea daruri diferite (charismata) grupurilor şi indivizilor. Opera lui întreagă tinde să facă pe oameni capabili să slujească lui Dumnezeu şi să-l adore. Astfel toţi membrii Bisericii sînt înzestraţi cu daruri pentru binele comun». «Vocaţia la ministeriul particular (preoţia specială) depinde de prezenţa şi activitatea Sfîntului Duh în Biserică».

De aceea putem spune că instituţia nu e lipsită de spiritualitate, iar spiritualitatea nu e lipsită în mod inevitabil de structurile şi de rînduielile instituţionale, dacă varietatea darurilor spirituale derivă din acelaşi Duh lucrător în toţi şi se manifestă în slujirea binelui comun. O instituţie cu viaţă spirituală slăbită ar dovedi şi o slăbire a prezenţei actuale a lui Hristos, iar o spiritualitate dezordonată, nepăsătoare de unitatea bisericească, ar indica şi o slăbire a prezenţei şi activităţii Duhului Sfînt. Biserica adevărată este hristologică şi pneumatologică, instituţională şi evenimenţială în acelaşi timp, sau este hristologică întrucît este pneumatologică şi viceversa.

Instituţia e nu numai ca un vas în care se mişcă viaţa spirituală, ci e expresia lucrării adevărate sau coordonate a darurilor şi slujirilor ce vin de la acelaşi Duh, precum varietatea darurilor spirituale şi a slujirilor este modalitatea exprimării cît mai depline a bogăţiei spirituale a Bisericii. Duhul, lucrînd în Biserică prin Hristos, împărtăşeşte nu numai varietatea darurilor, ci şi unitatea celor astfel dăruiţi în Hristos. Individualismul pretins pneumatologic, neavînd pe Hristos, întrucît nu zideşte pe credincioşi în Trupul lui Hristos, nu are nici Duhul lui Hristos ; instituţionalismul nepneumatologic, neavînd Duhul lui Hristos, nu are nici pe Hristos ca prezenţă eficientă îndestulătoare.

Teologul englez (presbiterian) Thomas F. W. Torrence îşi încheie un studiu intitulat *Spiritus Creator*, prezentat Grupului de Studii patristice al comisiei «Credinţă şi Constituţie», care şi-a ţinut şedinţele la Aarhus (Danemarca) în august 1964, cu următoarele consideraţii :

«E foarte important ca noi să gîndim pe Duhul în relaţia sa indisolubilă cu Fiul, ca Duh al lui Dumnezeu care a exprimat Cuvîntul şi pe Fiul întrupat, ca Duh care în şi prin Hristos cel răstignit şi înălţat susţine de la început pînă la sfîrşit şi duce la desăvîrşire opera creatoare şi răscumpărătoare a Sfintei Treimi... Ţine de natura lucrării Lui şi de modul existenţei Lui că Sfîntul Duh vine la noi *nu în numele Său propriu*, ci în numele lui Hristos... De aceea acesta e şi modul în care noi îl cunoaştem pe El şi îl gîndim şi vorbim despre El... Dacă nu ţinem seama de aceasta, atunci, dat fiind că Sfîntul Duh se ascunde pe Sine, noi cădem în eroarea de a-L confunda fie cu Biserica în a cărei sferă aşezăm pe Duhul, fie cu inima omenească, pentru că Duhul e trimis în noi pentru a ne aduce mărturia că noi sîntem fiii lui Dumnezeu». De la Sfîntul Atanasie cel Mare învăţăm «că dacă nu cunoaştem pe Duhul prin obiectivitatea omousianităţii Duhului cu Fiul, şi a Fiului cu Tatăl, în care şi prin care minţile noastre sînt îndreptate departe de noi înşine spre unicul izvor şi principiu al Divinităţii, inevitabil ne absorbim în noi înşine, confundînd pe Sfîntul Duh cu spiritul nostru propriu şi confundînd Adevărul cel unul al lui Dumnezeu cu noţiunile şi închipuirile noastre. Cu alte cuvinte, în afară de relaţia indisolubilă a Duhului şi a Fiului întrupat, noi sîntem incapabili să distingem realitatea obiectivă a Domnului Dumnezeu, Creatorul marginilor pămîntului, de stările subiective, sau de propria noastră spiritualitate creatoare.

Aceasta a fost eroarea persistentă a romanismului (catolicismului) şi a protestantismului : primul confundă pe Duhul lui Dumnezeu cu spiritul Bisericii şi înlocuieşte, aşa-zicînd, pe «Filioque» cu «Ecclesiaque», al doilea confundă Duhul lui Dumnezeu cu spiritul uman şi înlocuieşte, aşa-zicînd, pe «Filioque» cu «homineque». Astfel cunoaşterea prin Duhul e dizolvată în subiectivitatea conştiinţei Bisericii sau a individului şi produsele acestei conştiinţe colective sau individuale sînt văzute ca lucrări ale Duhului». Faţă de toate acestea doctrina Sfîntului Atanasie stă ca o stîncă. Numai prin ea sîntem puşi sub slava infinită şi sub majestatea lui Dumnezeu.

revelat în Hristos, putînd distinge pe Sfîntul Duh de spiritele noastre, şi putem cunoaşte pe Dumnezeu în transcendenţa Lui.

Subscriem acest pasaj al teologului englez. Mai puţin satisfăcătoare ni se pare explicaţia pe care o dă transformării Duhului în pură subiectivitate naturală umană, colectivă sau individuală, în Apus. Are dreptate cînd socoteşte că aceasta s-a întîmplat din cauză că s-a încercat să se cugete Duhul după chipul Tatălui şi al Fiului — ca putînd fi prins în El însuşi, în timp ce Duhul e numai capacitatea ce ni se dă de a cunoaşte pe Dumnezeu Creatorul, pe Tatăl sau pe Fiul. Încercînd să surprindem pe Duhul în Sine, fără Hristos, întrucît Duhul în Sine nu poate fi surprins, rămînem cu pura noastră subiectivitate. Şi aceasta s-a întîmplat în Apus. De aceea Duhul e numai acolo unde e cunoscut Hristos, ca lumina în care e cunoscut Hristos. Nu trebuie să desprindem pe Duhul din relaţia lui cu Hristos. Dar Torrence pare a lăsa să se înţeleagă că «filioque» tocmai de această greşeală intenţiona să păzească pe oameni. Deci o fidelitate faţă de «filioque» şi o aplicare autentică a lui în viaţa de credinţă ar fi păzit pe occidentali de această greşeală.

Dar e de mirare cum tocmai Occidentul, care a afirmat continuu doctrina filioquistă, a căzut — atît laturea catolică cît şi cea protestantă — în această eroare. Iar Răsăritul, care n-a acceptat pe «Filioque», a fost ferit de această eroare.

Explicaţia nu poate fi decît aceea că «Filioque» însuşi e cauza acelei confundări a Duhului cu subiectivitatea umană, colectivă sau individuală, datorită căreia s-a ajuns în catolicism să se considere Biserica creatoare de dogme, sau conştiinţa ei să se identifice cu Tradiţia ca parte a revelaţiei ; iar în protestantism, să se atribuie individului capacitatea de aflare a adevărului în Scriptură. Datorită lui «Filioque», Duhul a ajuns să fie cugetat după felul cum e cugetat Tatăl şi Fiul, pentru că El nu mai e considerat că «rămîne», că «se odihneşte» în Fiul, ca în învăţătura răsăriteană despre relaţiile între Fiul şi Duhul, ci că iese şi El din Tatăl (şi din Fiul) pentru o existenţă asemenea acelora.

O altă cauză a desprinderii de Hristos a Duhului, în cunoaşterea umană, şi a identificării Lui cu subiectivitatea creaturii, se datoreşte faptului că prin «Filioque» se identifică Tatăl şi Fiul într-o unitate, care nu poate avea decît caracter de fiinţă comună lor, deosebită de fiinţa Duhului într-o anumită măsură. Căci prin «Filioque» Duhul e privat de ceva propriu Divinităţii — de calitatea de cauză — şi deci expulzat, aşa-zicînd, din Divinitatea deplină, pus pe un plan inferior. Duhul nu mai e deplin omousianic cu Tatăl şi cu Fiul ; de aceea nici relaţia Lui cu Fiul nu mai poate fi perfectă. Şi de aceea poate fi cugetat despărţit de divinitate şi aproape inclus în imanenţa umană.

După învăţătura ortodoxă însă, Duhul fiind de o perfectă identitate fiinţială cu Fiul şi cu Tatăl şi deci rămînînd în Fiul, pe de o parte rămîne tot aşa de transcendent fiinţei noastre ca şi Fiul şi Tatăl, iar pe de alta, prin El cunoaştem în mod real pe Fiul şi pe Tatăl.

Iată deci cum învățătura ortodoxă — învățătura Sfinților Părinți — despre relația între Duhul și Fiul păstrează mai mult decît «Filioque» atît transcendența divină, cît și unificarea noastră cu Fiul, prin Duhul, care rămîne permanent întru Fiul. Învățătura aceasta scapă creatura și de distanțarea de Dumnezeu, dar și de confuzia cu Duhul.

Desigur, e dificil de a înțelege unirea dialectică a transcendenței și intimității Duhului în raport cu noi, care ne asigură unirea fără confuzie și cu Hristos. E greu de înțeles cum Duhul se îmbibă în simțirea și capacitatea noastră de cunoaștere, fără a se identifica cu ele. O oarecare înțelegere a acestui fapt ne-o dă o analogie a relațiilor umane : iubirea noastră față de cineva nu e numai iubirea noastră, ci și a celui ce ne iubește pe noi. Căldura iubirii lui trezește și intensifică iubirea noastră față de el, sau față de altul. Iar cînd e vorba de părinți, e clară inițiativa lor. Astfel înțelegem prezența factorului transubiectiv în simțirea noastră, oricît de intim ne-a devenit el. Și în caracterul transubiectiv al acestui factor e implicată transubiectivitatea celui care ne iubește și în același timp intimitatea noastră cu el.

Viața Bisericii e plină de transubiectivitatea transcendentă divină, devenită intimă ei, prin faptul că e viața în Duhul cel de o ființă cu Fiul și nedespărțit de El.

